

Tracés. Revue de Sciences humaines

8 (2005)
L'illusion

Arnaud Fossier et Sylvain Parent

Entretien avec Jean-Claude Schmitt

Référence électronique
Arnaud Fossier et Sylvain Parent, « Entretien avec Jean-Claude Schmitt », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 8 | 2005, mis en ligne le 20 janvier 2009, consulté le 12 octobre 2012. URL : http://traces.revues.org/2203 ; DOI : 10.4000/traces.2203

Éditeur : ENS Éditions
http://traces.revues.org
http://www.revues.org

Document accessible en ligne sur : http://traces.revues.org/2203
Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

Entretien avec Jean-Claude Schmitt

tracés

Jean-Claude Schmitt est médiéviste et directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, où il enseigne l'histoire des images et des représentations dans l'Occident médiéval. Parmi ses nombreux ouvrages, nous pouvons citer *La raison des gestes dans l'Occident médiéval* (Gallimard, 1990), *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale* (Gallimard, 1994), *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale* (Gallimard, 2001), *Le Corps des images : essai sur la culture visuelle du Moyen Âge* (Gallimard, 2002), *La conversion d'Hermann le Juif : autobiographie, histoire et fiction* (Le Seuil, 2003), *Le saint lévrier. Guinefort guérisseur d'enfants depuis le XIII*ème *siècle* (Aubier, 2e édition, 2004). Il a également dirigé, avec Jacques le Goff, le *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval* (Fayard, 1999).

Commençons par le vocabulaire si vous le voulez bien : quelles étaient au Moyen Âge les différentes formes que recouvrait la notion d'illusion ? Quels étaient les héritages lexicaux ?

Pour moi, cela est clair : le champ sémantique dans lequel nous nous trouvons est avant tout celui de la diablerie. C'est en effet le diable qui est le maître des illusions. *Illusor*, il l'est par définition, avec le sens de tromperie, et de tromperie volontaire.

Une connotation donc toujours négative chez les penseurs du Moyen Âge ?

Oui, et je ne crois pas du tout que la racine du mot *ludus*, le jeu, telle que nous avons tendance à la valoriser, apparaisse de manière positive dans le vocabulaire médiéval.

A quel moment le vocabulaire se fixe-t-il ?

Il faudrait regarder l'évolution du mot par rapport à l'Antiquité, ne serait-ce que parce que la figure du Diable apparaît avec le Christianisme. Saint-Augustin est de toute évidence un auteur essentiel dans ce cas aussi. Par la suite, je ne sais pas s'il y a vraiment des évolutions qualitatives. En revanche, il y a d'évidentes évolutions quantitatives, masquées par l'invasion des figures diaboliques.

A contrario, *est-ce que le rêve, ou plutôt les termes qui recouvrent tout ce qui concerne le rêve, sont connotés positivement ? Y-a-t-il une différence qui s'affine entre l'illusion, qui relève du Diable, et le rêve ?*

Le rêve est évidemment très ambivalent : il est mal vu, au point de départ, comme ayant partie liée avec le paganisme et la divination. Ceci explique le lien très fort qui existe entre le diable et les rêves, puisque le diable introduit dans l'esprit des dormeurs des illusions. On retrouve ici les mêmes mots, *illusiones*. Mais le rêve est aussi valorisé, comme le montre la fameuse formule du *Roman de la Rose*, « Songe n'est point mensonge » : l'auteur défend le rêve, et tout le roman est un rêve vrai. Ce qui se passe au cours du Moyen Âge, c'est en quelque sorte une reconquête du rêve : certains de ces rêves sont socialement valorisés, comme ceux des saints ou des rois, ou encore les rêves bibliques de l'*Ancien Testament*, mais en tenant à l'écart - Jacques Le Goff l'a bien montré - les rêves de tous les autres qui sont des rêves entachés d'illusion. On trouve alors d'autres mots, il n'y a pas qu'*illusio. Fantasma* et *fantasmata* (c'est-à-dire les produits de la *fantasma* diabolique), par exemple, restent jusque très tard entachés de la marque du Diable.

Les apports de la psychanalyse à l'étude des rêves peuvent-ils éclairer l'historien médiéviste ? Autrement dit, pour les médiévaux, le rêve est-il le révélateur d'un état psychique intérieur, ou bien simplement la manifestation de puissances invisibles ?

Je crois aux vertus de l'anachronisme. Que le rêve, pour le Moyen-Age ou pour une autre culture, soit ceci ou cela, c'est une chose ; pour nous, le rêve est autre chose, entre autres ce que la psychanalyse nous en dit. Il n'y a aucune raison pour l'historien de suivre la conception médiévale du rêve, de la faire sienne. Nous en tenons évidemment compte, nous essayons de comprendre comment interpréter les rêves au Moyen Âge, mais cela ne veut pas dire que cette interprétation là soit plus vraie que celle de Freud. Cela dépend beaucoup des documents dont on dispose : il est vrai qu'il y a au Moyen Âge un certain nombre de documents autobiographiques très suggestifs, comme c'est par exemple le cas dans les rêves de Guibert de Nogent (v. 1055-v. 1124), qui semblent se prêter à une interprétation inspirée par la psychanalyse.

Cette évocation de Guibert de Nogent me permet de vous interroger sur les sources dont l'historien médiéviste dispose. Dans quels types de documents trouve-t-on plus spécifiquement ces expériences oniriques ?

Les rêves sont présents partout parce que leur rôle est absolument fondamental au Moyen-Age, beaucoup plus qu'on ne l'a pensé jusqu'à présent. Ils sont avant tout un moyen d'accès à l'invisible sans aucune médiation, et cela me paraît très important ; le rêve est donc potentiellement source de vérité, même si l'Église est plutôt méfiante à l'égard d'un rêve de femme ou de paysan par exemple. Mais paradoxalement le rêve est en quelque sorte d'une part une forme d'aliénation, dans la conception médiévale, puisqu'on s'en remet toujours à la source de vérité qui est « en l'autre », qui n'est pas « en soi » comme dirait Freud ; et d'autre part une source de libération par rapport aux médiations, notamment cléricales. Rêver soi-même, rêver de son destin, c'est se placer directement en contact avec Dieu. Le rêve est donc partout : il dit notamment le pouvoir, il justifie la dynastie, il justifie toutes sortes d'innovations au Moyen Âge. L'innovation, par exemple dans les institutions, doit être sanctionnée par le rêve. Ceci explique que l'on trouve ces récits de rêve dans les chroniques, dans l'hagiographie, dans l'iconographie : il faut souligner l'importance de l'image, qui possède des analogies avec la structure narrative et la conception même du rêve, par exemple le fait que le dormeur soit représenté en même temps que l'objet de son rêve, qui vient à lui dans l'image ; ce que nous voyons, c'est donc le dormeur et cette image qui s'impose de l'extérieur à lui. Mais il y a aussi ces documents privilégiés que sont ce que j'appelle, après Georg Misch, les « autobiographies oniriques », réflexions sur soi étroitement liées à l'introspection monastique, comme celle de Guibert de Nogent : ce sont d'ailleurs les moines qui sont les premiers à écrire ce genre de textes à partir du XIème siècle.

Est-ce qu'en aval de tous ces récits, ces chroniques ou ces images, nous connaissons des discours de médecins, de juristes, de théologiens qui portent sur les rêves, qui les interprètent ?

Il y a tout d'abord une longue tradition théologique qui se penche sur les rêves. Il y a bien sûr la grande mutation du XIIIème siècle, avec le *De Anima* d'Aristote et la reprise des catégories aristotéliciennes, et l'entrée du rêve dans le discours médical. Je m'intéresse particulièrement à l'œuvre « médicale », symbolique évidemment, de l'abbesse bénédictine Hildegarde de Bingen, qui se demande pourquoi il y a des rêves, et pourquoi on dort. Il faut également mentionner les penseurs scolastiques, pour qui le rêve fait partie intégrante de la réflexion scientifique.

Vous parliez de la place de l'Église : est-ce que l'Église, en essayant de canaliser les différentes interprétations qu'on peut donner des rêves, fait une différence entre les images et les récits ? Y-a-t-il une sorte de discours « iconoclaste » à l'égard des images de rêves ?

Pas dans le cas du rêve. Je ne connais pas véritablement de texte critique sur les images de rêves. Le discours critique tient avant tout à la nature du rêve, toujours ambigu, et aux rêveurs eux-mêmes, notamment lorsqu'il s'agit de femmes. Hildegarde de Bingen fait faire des images de ses visions, mais elle ne rêve pas, et elle le dit sans arrêt ; elle préfère parler de « visions spirituelles ». Elle se défend de rêver, surtout parce qu'elle est une femme, car on pourrait alors l'accuser d'illusion. Elle se fait d'ailleurs représenter non pas allongée, mais assise et éveillée, recevant l'inspiration de Dieu. Du point de vue de l'image, il y a ici une sorte d'autocontrôle.

Poursuivons sur la place de l'Église et la mise en place progressive de l'Inquisition : le rêve est-il condamnable ? Peut-il être poursuivi et considéré comme une preuve judiciaire à part entière ?

Pas le rêve en tant que tel. Le rêve n'est jamais en soi un délit ou un crime. En revanche, ce sont éventuellement les conséquences du rêve qui peuvent avoir de l'importance, le fait de dire par exemple d'un hérétique qu'il a tiré son inspiration d'un rêve, et que ce rêve, bien entendu, est diabolique, puisqu'il a créé une hérésie. Le premier hérétique du XIeme siècle par exemple, le paysan Leutard, rêve. Il s'agit donc de prouver que la personne a eu un mauvais rêve, qui l'engage dans la voie de l'hérésie.

Tout cela renvoie à la fonction normative du rêve. Pourquoi peut-on dire que le rêve est en quelque sorte un support d'orthodoxie, un support de la croyance, en ce qu'il permet de faire le lien entre les morts et les vivants ? C'est tout de même ambivalent : d'un côté, en effet, nous avons un autocontrôle, et de l'autre, l'Église reconnaît le rêve comme vecteur d'orthodoxie.

Oui, c'est totalement ambivalent. C'est pourquoi il faut bien faire la distinction entre les différentes époques. A partir du XIeme siècle, il y a un intérêt croissant pour le rêve, pour l'idée qu'on puisse s'en servir, pour justifier le Purgatoire par exemple. A ce moment-là, il y a aussi ce que Jacques Le Goff appelle une « démocratisation des rêves », c'est-à-dire que l'on fait attention à de pauvres et simples gens qui sont perçus comme porteurs de vérité dans leurs songes.

Pour revenir sur ce que vous venez de dire, comment se produit le passage entre ce que Jacques Le Goff appelle une « société de rêveurs frustrés », à savoir le haut Moyen Âge, et cette progressive démocratisation à partir du XIeme siècle, lorsque le rêve n'est plus l'apanage de « rêveurs d'élite » ?

C'est une vaste histoire, puisque c'est l'ensemble de la structure sociale qui change, une espèce de complexification de la société médiévale qui fait que l'Église n'a plus la même position « monopolistique » en matière de culture. Elle est par exemple bien obligée de tenir compte de cet émiettement des monarchies qui elles-mêmes revendiquent une part de sacré. Du point de vue de l'Église, un des phénomènes importants est la multiplication des nouveaux ordres religieux, notamment les ordres de chanoines, qui sont d'une certaine façon entre moines et clercs séculiers : cela crée aussi une sorte d'ambiguïté, et une tension permanente, tant du côté des moines que de celui du clergé traditionnel. A côté de ces phénomènes, qui ont joué un très grand rôle, on pourrait aussi rappeler par exemple l'importance du développement de la langue vernaculaire.

Parmi ces phénomènes, le concile de Latran IV (1215), qui met en place l'obligation de la confession annuelle, occupe-t-il une place importante ? Est-ce que cela ne donne justement pas le droit aux laïcs de raconter leurs rêves dans le cadre de la confession ?

Absolument. D'où l'intérêt des manuels de confesseurs qui disent justement quelles sont les questions qu'on peut poser, ou au contraire ne pas poser. Le rêve est un domaine très « glissant », parce qu'il a trait au corps et à la sexualité. Le confesseur doit donc faire preuve d'une grande prudence et poser les bonnes questions. En tout cas, cette confession auriculaire, privée et annuelle a une place fondamentale.

Mais quels sont les effets de ces changements par rapport à ce que vous appelez la « promotion du sujet chrétien » au Moyen Âge, pour ne pas parler justement de promotion de l'individu ?

Oui, il faut bien essayer de forger grossièrement des instruments d'analyse, sinon nous mélangeons tout. Les historiens mélangent en effet fréquemment « individu » et « sujet ». Je distingue même « personne », « individu » et « sujet ». La conception de l'individu est une conception sociale, et non pas anthropologique : j'aime bien prendre l'exemple simple du chevalier et du moine : le moine n'est pas un individu puisque tous les moines sont identiques, tandis que l'éthique même du chevalier le pousse à se dis-

tinguer. Le moine en revanche est un sujet, c'est-à-dire qu'il est le professionnel de l'introspection, d'où son intérêt pour ses propres rêves ; le chevalier en revanche n'est pas un sujet, il est un individu, il ne se préoccupe pas de son introspection. Mais ce sont là des notions complexes et qui demanderaient des développements bien plus détaillés.

Pour continuer sur cette vision évolutive, est-ce que vous dégagez un deuxième grand changement à la fin du Moyen Âge, aux XIVème et XVème siècles ? Le rêve ne devient-il pas de plus en plus un topos littéraire, notamment avec le développement des Miroirs ?

Je ne sais pas si l'on peut parler de grand tournant, car c'est toujours l'historien qui fabrique ces tournants. Pour moi, le vrai changement, si changement il y a, c'est au XVIIème siècle que j'irais le chercher, lorsqu'avec Descartes on commence à penser le sujet comme véritablement auteur de ses rêves, autrement dit quand on se donne les moyens d'abandonner Dieu ou le Diable comme instigateurs des rêves… et quand le mot rêve apparaît en français. Il me semble que ce mot, bien qu'il soit très traditionnel, pointe quelque chose de très important dans la conception du rêve, et qui ouvre alors la voie à la psychanalyse. Le mot rêve apparaît à ce moment-là, et il a une racine médiévale, qui est de l'ordre de l'illusion, de l'errance : chez Chrétien de Troyes, par exemple, le *dervez*, c'est le fou, c'est celui qui erre. Et c'est cette racine là qui a donné le mot rêve.

D'une certaine manière, ce qui ouvre la possibilité de la psychanalyse ensuite, c'est en quelque sorte la fin de l'intrusion du surnaturel dans le naturel.

Absolument. C'est-à-dire que s'il y a aliénation, elle ne se juge plus à l'égard d'un autre sujet, mais bien à l'égard de soi même.

Propos recueillis par Arnaud Fossier et Sylvain Parent.
afossier@ens-lsh.fr
sylvain.parent@laposte.net